

ملتقى قراءة النص

الثلاثاء 1428/2/23 هـ - 2007/3/13 م

الساعة 7.00 مساءً

اليوم الأول

الجلسة الرابعة

■ ■ رئيس الجلسة: أ. سحمي الهاجري

■ ■ المشاركون:

- د. محيي الدين محسب - جذب الهوية وجاذبية الإصلاح
- د. أميرة علي الزهراني - منطق الانفعال في الخطاب التنويري

للعواد

- د. محمود إسماعيل عمار - العواد والعقاد - التشابه والوفاق
- د. صالح بن عبدالعزيز المحمود - محمد حسن عواد حقيقة

الريادة ووهم الفن

■ ■ رئيس الجلسة:

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على النبي الأمين.. السيدات والسادة: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. أحياكم جميعاً في الجلسة الرابعة من جلسات هذا الملتقى، وأرحب بكم باسم نادي جدة الأدبي الثقافي، وهذه الجلسة جاءت في وسط الجدول، فلتكن واسطة العقد من هذه الجلسات؛ فهي تضم كوكبة من الأكاديميين المعروفين بعمق أبحاثهم وطروحاتهم، وقد علمت أن هناك مَنْ حضر من الرياض خصيصاً لحضور هذه الجلسة، وقبل أن أعطي الكلمة لفرسان الجلسة، أود أن أشير إلى أمر جديد على ساحتنا الثقافية، فلم يعد «ملتقى قراءة النص» هو الفعالية الرئيسية الوحيدة كالعادة - هو وملتقى «جماعة حوار» - ولو بقي كالماضي، لقلنا: إن تأثيرهما منقوص، فالأمر الآن تغير، وقبل أيام كانت هناك تظاهرة معرض الكتاب، واليوم نحن في «ملتقى قراءة النص»، وفي الأسبوع القادم في «ملتقى العقيق»، بنادي المدينة المنورة الأدبي، وأدعو الدكتور محيي الدين محسوب، لعرض ورقته، فليتفضل:

جذب الهوية وجاذبية الإصلاح

محبي الدين محسب

يقول إدوارد سعيد في كتابه (صور المثقف): «إن إحدى مهام المثقف هي بذل الجهد لتحشيم الآراء المقولبة»⁽¹⁾.

وفي تصوري، فإن هذا القول يلخص كثيراً من جوانب المهمة التي آمن العواد بأنها مهمته الأساسية. كذلك، فإن هذا القول ينطوي ضمناً على أن كون هذه المهمة فعلاً تهشيمياً، إنما يعني أنها مهمة شاقة ومضنية؛ أي مهمة جدلية. فهذه المهمة لا تشتغل في فضاء تجريدي، وإنما تنزل على مدار الواقعية الملموسة لتكون صراعاً مع تجسيدات ثقافية واجتماعية لهذه الآراء المقولبة والمختزلة. ثم إنها تنزل على المدار التاريخي، حيث خضوع هذا الجدل لمسارات فعل الزمن والتغير، والتطور ذاتياً وموضوعياً.

وإذا كان من المتعذر في هذا السياق أن نقدم استقصاء معرفياً ينهض على تحليل معمق للسياق الاجتماعي/ اللغوي، في بيئة المجتمع الحجازي، الذي تفاعلت معه تجربة العواد الإصلاحية، فإنه ربما يكون مؤشراً دالاً أن نحيل في هذا الصدد إلى جملة الدلالات الحافة والمستنبطة من تلك المادة الغنية، التي ضمها العمل المرجعي البالغ الأهمية، الذي قدمه منصور الحازمي بعنوان (معجم المصادر الصحفية لدراسة الأدب والفكر في المملكة العربية السعودية)⁽²⁾.

فالنظر في هذا العمل يكشف كثيراً من الحقائق، لعل أبرزها أن النخبة المثقفة في المجتمع الحجازي، منذ مطلع القرن العشرين الميلادي، لم تكن بمعزل عن اتجاهات حركة الثقافة العربية، وبخاصة في مراكزها المعروفة آنذاك: الشام ومصر. ومغزى ذلك أن جملة المشكلات الحضارية وحلولها، التي كانت مطروحة في هذه المراكز، ترددت أصدائها، ومن ثم محاولات الإسهام في تصورها ومعالجتها، لدى مثقفي الحجاز، ومن بينهم العواد بطبيعة الحال. ويترب على ذلك أن ما اعتور هذه الحلول والرؤى في فضاء ثقافة المراكز من أزمات، راجعة إلى ملابسات سياقها التاريخي الموضوعي، ينسحب في بعض جوانبه على موقف المثقف الحجازي. والاستخلاص اللازم من هذه المقدمة، هو أننا بحاجة إلى قراءة دور هذا المثقف ومواقفه ضمن رؤية عامة لدور المثقف العربي ومواقفه واتجاهاته في هذا السياق التاريخي لما سمي بعصر النهضة. ولقد قدم حسين بافقيه تجليات مهمة من هذا السياق العام في دراسته، غير المنشورة حتى الآن، حول (تأثير الواقع الاجتماعي في النقد الأدبي في المملكة العربية السعودية: 1343-1384هـ / 1924-1964م)⁽³⁾.

وبطبيعة الحال فإن هذا القول لا يعني أن هناك تطابقاً وتجانساً مطلقاً بين سلم الاختيارات والتصورات الثقافية آنذاك، لدى مثقفي المراكز ومثقفي الحجاز. فهناك - لا شك - طوابع نوعية توجد مساحة للاختلاف النوعي والنسبي. ومن ثم، فإن من مهام القراءة الثقافية أن تتجه إلى الكشف عن هذه الطوابع النوعية التي أضافها المثقف الحجازي، لأسباب ومقتضيات فرضها واقعه التاريخي ومهامه المحلية ومشكلاته الخاصة إلى ذلك الفضاء العام، الذي تشكلت به الثقافة العربية في العصر الحديث. ولعل من أهم ما يمكن أن تفضي إليه هذه القراءة الثقافية، هو أن تقدم تفسيراً معرفياً معمقاً لبعض من جوانب الانكسارات - أو ما يُصطلح عليه عادة بتعبير: الأزمة - في مسار الحركة الثقافية العربية الحديثة. ففي هذا المسار كان ثمة عدم استبصار حقيقي للمكانة

الحضارية والروحية للحجاز، ولفاعلية هذه المكانة في تشكيل رؤية العالم لدى الجماهير العربية الإسلامية، التي قدر «البتنوني» عام 1910م عدد من يقصد منها للحج سنوياً بربع المليون نسمة⁽⁴⁾. ومع ذلك فإن حضور هذه الجماهير في وعي المثقف العربي، في هذه الفترة، كان باهتاً. وكما يقول «الهرماسي»، فإن موضوع هذا المثقف كان «تحييد النخب التقليدية المعروفة، أما الجماهير فكانت غائبة تماماً من هذا المنطلق، وهو ما يكشف، طبعاً، نخبوية الاتجاه الليبرالي في الوطن العربي»⁽⁵⁾.

وعلى الرغم من وجود دعوات من لندن بعض مثقفي المراكز⁽⁶⁾، أو من لندن مثقفي الحجاز⁽⁷⁾، خلال سنوات النصف الأول من القرن العشرين، لضرورة الكف عن هذا الإغفال والتجاهل لمنجز الثقافة الحجازية، فإن من الواضح أن صورة المثقف الحجازي ومشكلاته التي طرحها عليه واقعه الخاص، وواقع علاقته بالعالمين العربي والإسلامي، ثم واقع علاقته بحركة العالم الحديث، بمداه العلمي والتقني والفكري من جهة، والاستعماري والصراعي من جهة أخرى - كل ذلك ظل بعيداً عن التفاعل الحقيقي معه من لندن مثقفي المراكز. ولناخذ في هذا السياق شهادة مثقف مثل «المازني»، وهي التي قدمها عام 1930م، في كتابه (رحلة إلى الحجاز)، حيث لا ترد عن واقع الحركة الثقافية الحجازية آنذاك إشارة تكشف عن حراكها، الذي كان قد بدأ قبل ذلك الوقت بعدة سنوات. ولقد استمر ذلك - فيما يبدو - حتى بعد أن وضع «هيكل» مقدمة كتاب (وحي الصحراء) 1936م، التي يقول عنها بافقيه، إنها بدت «وكأنها اكتشاف لغات مجهولة»!!⁽⁸⁾.

وعلى أية حال، فإنه إذا كان هدف هذه الورقة أن تقدم تعريفاً أولياً على جدلية الهوية والإصلاح، كما تجلت في خطاب العواد حول اللغة، فإن ما سقته أنفاً يكشف عن ضرورة ملحة، هي أن إقامة معرفة حقيقية بهذا الخطاب لابد أن تنطلق من حقيقة أنه ابن لحظته التاريخية بكل محتواها الاجتماعي والفكري

والثقافي، الممتد من دائرة الواقع الثقافي المحلي المباشر، إلى دائرة الواقع الثقافي العربي والإسلامي والعالمي.

وفي هذا السياق فإن مصادر ما أسميته في دراسة سابقة بالخطاب الاستحجائي تكتسب أهمية خاصة؛ حيث إنها يمكن أن تمدنا بكثير من الملاحظات حول الواقع الاجتماعي/ اللغوي لبيئة الحجاز⁽⁹⁾ في فترات التكوين الثقافي للعواد ومراحل تطوره الفكري الإصلاحية بعد ذلك. ومن ذلك - مثلاً - قول «البتنوني»، عن أثر التعدد العرقي في الوضع اللغوي: «والذي يؤسف له أن هذا الخلط وصل إلى لغتهم، فتراهم يتكلمون في الغالب بلغة يكثر فيها الحشو، من كلمات عربية مشوهة أو فارسية أو تركية أو غيرها، وهم يننون المضاف فيقولون في هذا حق فلان، مثلاً: (هذا حق فلان)، مع إبدال القاف جيماً مصرية، ومنهم من يمد الحرف المنون، فيقول: (هذا حقون فلان) أو يؤنث لفظه، فيقول (حقه فلان)، ولا يحذفون النون من الفعل في صيغة الأمر للجمع، فيقول: (هيا صلون المغرب وأركبون)، بدل صلوا وأركبوا... ومما يكثر سماعه منهم، قولهم: (دحين) في هذا الحين، و(أزهم فلان) في ادع فلاناً... وغالب أهل مكة يتكلمون بالتركية، ومن المطوفين من يتكلم بلغات مختلفة كالهندية والأردية والجاوية والفارسية والصينية. أما أهل البادية فلغتهم عربية صرفة وتختلف في لفظها باختلاف القبائل...»⁽¹⁰⁾. كذلك يلمس البتنوني آثار التداخلات اللغوية الناجمة عن التباين في أجناس الحجاج في الأداء اللغوي لدى مطوفي الحجاج في مطلع القرن العشرين. يقول البتنوني: «والأدهى من ذلك أنهم يحرفون ألفاظ القرآن الكريم عمداً أثناء الطواف، بتفخيمهم ما لا يجوز تفخيمه، أو ترقيقهم ما لا يصح ترقيقه، ومنهم من قلب الحرف بآخر لتقريبه إلى نطق السامع إن كان تركياً أو هندياً أو فارسياً»⁽¹¹⁾.

فإذا أضفنا إلى ذلك امتداد حجم مثل هذه الظاهرة، من خلال بقاء بعض الحجاج - ممن ينتمون إلى أجناس، ومن ثم إلى لغات مختلفة - للمجاورة أو

الاستيطان في مكة والمدينة، فإننا لا شك نكون أمام واقع لغوي/ اجتماعي يصعد مسألة (الهوية الثقافية) بصورة متزايدة⁽¹²⁾. ولعل مما له دلالة في هذا السياق أن الفرنسي «كورتلمون» (ت 1930م)، الذي زار مكة عام 1894م، والتقط صوراً فيها، يقدّر سكانها آنذاك بـ 100 ألف نسمة، 75٪ منهم من الهنود⁽¹³⁾. أما الفرنسي «بروست» فيقول عام 1896م: إن «80٪ من سكانها من الهنود والجاويين، و18٪ فقط من العرب، و2٪ من الأتراك باستثناء أفراد الحامية»⁽¹⁴⁾.

ولا شك أن هذا الواقع الاجتماعي/ اللغوي، ينعكس لدى المثقف الحجازي، فيكتب محمد حسن كتبي، عام 1935م، عما يسميه بالعقلية الحجازية، التي يرى أنها «عقلية فردية وذلك لتعدد الأجناس في هذه المنطقة، مما جعل الأفراد فيها متعددي المشارب، وتتنازعهم وراثات شتى»⁽¹⁵⁾. وينفق «محمد حسن فقي» مع الكتبي «في خطورة هذه التعددية العرقية وأثارها السلبية»⁽¹⁶⁾. ويشير الحازمي إلى موقف مماثل لأحمد السباعي⁽¹⁷⁾. كما يحلل حسين بافقيه موقف محمد سعيد عبدالمقصود في إسهامه النقدي في كتاب (وحي الصحراء)، حيث يعلل أسباب ضعف الأدب الحجازي، فيجعل منها حلول «سيل من المجاورين من أمم شتى تتباين والحجازيين في الأخلاق والعادات واللغات»⁽¹⁸⁾. ومن ثم فلقد «كان التطلع إلى الوحدة الوطنية» - كما يقول الحازمي - «من أكثر هموم المثقفين إلحاحاً في ذلك الوقت»⁽¹⁹⁾. غير أن مقولة الحازمي تلك تغفل جانباً آخر من جوانب مسألة الهوية الثقافية، كان ماثلاً بدوره في فضاء المثقف الحجازي آنذاك. ومن الشائق أننا نستقي هذا الجانب مما يورده الحازمي نفسه، من عناوين وملخصات لمقالات صحيفة (صوت الحجاز)، في العام نفسه الذي نُشرت فيه مقالات الوحدة الوطنية. وعلى سبيل المثال يكتب «عبد الحميد الخطيب» مقالاً يؤكد فيه أن «الرابطة الدينية هي أقوى الروابط: لأنها تدعو إلى مثل أخلاقية عليا. أما الإقليمية والرابطة القومية فليست من الإسلام في شيء»⁽²⁰⁾.

ومن الطبيعي أن تدخل في فضاء التصورات الثقافية لفكرة الوحدة الوطنية، فكرة اللغة العربية، بوصفها أبرز مكون ثقافي تقوم عليه هذه الوحدة. وفي سياق التداخلات اللغوية التي أشرنا إلى بعض ملامحها تغدو الدعوة إلى الاهتمام بالعربية فعلاً ثقافياً موازياً لتنبه المثقف الحجازي إلى آثار التعدد العرقي والأجناسي في واقع المجتمع ووجدته. فالعربية في هذا السياق تغدو عامل توحيد، يعلو على هذه التعددية المختلطة على أرض الواقع. ومن الطبيعي أن يقود الانطلاق من هذه الهوية اللغوية إلى إدراك أنها عامل يربط الوطن نفسه بأقارانه الأوطان العربية الأخرى. ولذلك فإننا نجد نوعاً من الترابط في أذهان الداعين إلى الوحدة الوطنية بين دعوتهم تلك، ودعوتهم إلى الوحدة العربية، أو القومية العربية. ومثال ذلك ما نجده ماثلاً عند «محمد حسن فقي» وفق ما أورده الحازمي له من مقالات عن الوحدة الوطنية والوحدة العربية⁽²¹⁾. وكذلك ما نجده عند «حسين عرب»، وفق ما أورده «عبدالمحسن القحطاني»⁽²²⁾. وبطبيعة الحال فإن وعي كثير من هؤلاء المثقفين كان قد تفتح على شعارات الثورة العربية، وبخاصة شعار «نحن عرب قبل أن نكون مسلمين»⁽²³⁾.

وفي هذا السياق يبدو وعي المثقف الحجازي ذا وضعية خاصة تميزه عن سائر وضعيات المثقف العربي. فهو وعي مشرع لهويتين ملحتين: هوية اللغة التي تشده إلى المسار العربي، وهوية العقيدة التي تنهض على أرضه رموزها المقدسة، المفتوحة طوال العام للمسلمين من الأجناس الأخرى؛ فهي تشده إلى المسار الإسلامي. وفي الحالتين كان ثمة عنصر عالمي ضاغظ ربط بين قوة التمدن الحديث في العالم الغربي من جهة، وتأسيس بلدانه على عامل التجمع القومي من جهة أخرى. ولقد كان هذا العنصر ضاغظاً في تفكير المثقف العربي بكيفية استئثار لديه فكرة البحث عن هوية الرابطة، أو الوحدة أو الأمة⁽²⁴⁾، لكي يمكن مواجهة الوجه الآخر لهذه القوميات الغربية؛ وهو وجه الاستعمار والغزو والحرب.

في هذا السياق، إذن، يمكن قراءة خطاب اللغة في مشروع العواد الإصلاحي، الذي بدأ منذ مقدمة ديوانه الأول (روح الشعر العربي)، عام 1924م⁽²⁵⁾، والذي تصاعد إلى علامة واضحة في كتابه الشهير (خواطر مصرحة)، عام 1926م. ولعل ما هو ثارٍ ضمنيًا في هذا العنوان الأخير يومئ إلى جملة من الدلالات، التي تكرر مسالك الجدل مع المضامين الثقافية التي أشرنا إلى بعض علاماتها وتقاطعاتها فيما سبق. فـ (الخواطر)، بما هي دالٌّ شعوري يتجاوب اشتقاقياً، ومن ثم دلاليًا، مع الخطر والمخاطرة والخطورة، إنما تشير إلى الوقع النفسي الذي يستشعره المثقف الإصلاحي إزاء الواقع المحيط به. فالخاطر: الهاجس⁽²⁶⁾! وبالفعل، فإن ما كان يحدثه الهاجس قد تحقق في صورة ذلك الهجوم الذي شُنَّ على الكتاب وصاحبه. وكان من بين بؤر الهجوم تهمة التأثير برجال المهجر، فقول: «إن أسلوب أكثرهم بعيد عن الأسلوب العربي الفصيح، ومن أراد تهذيب ملكة لسانه لا يمكنه أن يُرضي أدبَ اللغة العربية، إذا جعل مثله الأعلى ما يكتبه رجال المهجر»⁽²⁷⁾.

ومن الطبيعي أن يكون انفعال الهواجس محفوفًا بكثير من الالتباسات ومزالق التناقض، وإن طفق بكثير من رومانسية صدق النوايا.

أما كونها (مصرحة) - غير مبالية بغضب السيد سيبويه كما يقول العواد⁽²⁸⁾ - فهي مؤشر رغبة مزدوجة لدى العواد: مؤشر لتحرير المكبوت وإطلاق الهواجس من عمائها الداخلي مثلما هي مؤشر - بينائها للمجهول - لرغبة في أن تظل بلا فاعل محدد الهوية. وكأن العنوان، إذن، يشي بمقاربة الإفصاح أكثر من كونه الإفصاح نفسه. ولا شك أن المسؤولية عن (الخواطر) أقل خطرًا من المسؤولية عن أفعال الإرادة المتعمدة والوعي القاصد.

والسؤال إذن: إلى أي مدى يلتقي خطاب اللغة عند العواد مع هذه الخطوط العامة؟

وبداية، لابد أن نحدد أن المقصود هنا بـ (خطاب اللغة)، هو الكيفية التي صاغ بها العواد رؤيته للغة، ولدورها في تشكيل الهوية، ولوظيفتها في مشروعه الإصلاحي.

ولعل نقطة الانطلاق في هذا التحليل تتمثل في ذلك الربط الذي يقيمه العواد بين اللغة وما أسماه (الشخصية). يقول العواد تحت عنوان «اللغة كعنصر من عناصر الشخصية»⁽²⁹⁾:

«الشخصية الفردية والشخصية الجماعية سيان، في أن كليهما يتألف من عناصر أو أجزاء ترجع إلى النفس. ومن هذه العناصر: التفكير، والسلوك، والأخلاق كلها، حسناتها وسيئها، والعادات التي لا تبلغ درجة الأخلاق في الرسوخ والأصالة... ومن أهم عناصر الشخصية اللغة الأصلية التي تنمو مع أطوار النمو في الإنسان، منذ أن يولد، إلى أن يشب، إلى أن يكتمل، فيعبر عن حاجته وآلامه وأماله، ويبني ويهدم ما يريد هدمه أو بناءه من أفكاره وأفكار الآخرين، ويجذب بها العدد الكبير من أفراد البشر إلى الالتفاف حوله، مثلما يدفع بها نفسه إلى أن يلتف هو حول الكثير من هؤلاء الأفراد. ومن هنا يأتي دور اللغة في تكوين الشخصية وتعميقها وبعثها وتأهيلها للتأثير. وبطبيعة الحال، فإن هذا المركز الحيوي الذي تحتله اللغة في مجال الشخصية لا تتمتع به اللغة العربية وحدها... وإنما هو مركز لكل لغة أصيلة لأي إنسان في الوجود، يستوي في ذلك إنسان الغاب، وإنسان الحضارة الحديثة، وإنسان اليوم وإنسان الأمس وإنسان المستقبل».

ومن الواضح أن العواد هنا ينطلق من غاية ضمنية، هي إقامة معادلة وتكافؤ بين (الفرد) و(الجماعة)، في أن لكل منهما هوية متماثلة تتألف من عناصر مرجعها (النفس) كما يقول. ويلاحظ هنا أيضاً أن العواد يغيب لصالح هذه المعادلة الإيديولوجية حقيقة أساسية، وهي أن (الجماعة) هي التي تفرض

اللغة على الفرد عبر عملية التنشئة الاجتماعية. فاللغة هي «ما به وعبره تتحقق التنشئة الاجتماعية للفرد وهيكله وجوده الاجتماعي»⁽³⁰⁾، فهي إذن «الشرط الذي تضعه الجماعة أمام الفرد لكي يحصل على هوية اجتماعية معترف بها»⁽³¹⁾. وهذه العناصر التي يشير إليها العواد: التفكير، والسلوك، والأخلاق، والعادات، يتم تشكيلها ونقلها إلى الفرد من خلال القناة اللغوية وقولها الدلالية والرمزية، التي تشحن الجماعة بها لغتها. ومن ثم نقول: إن تغييب العواد لمثل هذه الحقيقة، إنما هو ذو بعد إيديولوجي شائع لدى نموذج المثقف الإصلاحى الرومانسى، حيث ثمة محاولة للتغلب على ضغط الإطار الاجتماعى بإعلاء استقلالية الفرد، وإثبات قوته الذاتية.

ولكى يدعم العواد هذا البعد الإعلاني للفرد، فإنه لا يأتي على ذكر الجماعة الاجتماعية اللغوية عند حديثه عن نمو اللغة مع أطوار النمو لدى الإنسان. بل إن اللغة لا تغدو ذات وظيفة اجتماعية تواصلية، وإنما ذات وظيفة تعبيرية أولاً، ثم ذات وظيفة تأثيرية إقناعية ثانياً. فالعواد يقول: إن الفرد - بعد أن يكتمل - يعبر باللغة عن حاجته وآلامه وأماله، وبها يبني الأفكار ويهدم وفق إرادته، ويجذب الأفراد ليلتفوا حوله، ويدفع بها نفسه ليلتف حول أفراد آخرين. إن المثقف هنا تملأ مخيلته صورتان نمطيتان: صورة الأديب في نموذجها الرومانسى، وصورة السياسى في نموذجها الجماهيرى. وفي المحصلة ثمة دمج عميق للصورتين في صورة واحدة، هي صورة الذات التي يريد أياها أو يراها العواد في نفسه وفي لغته. وفي حين أن الصورة الأولى تراود أفقاً إنسانياً عاماً، فإن الصورة الثانية تراود أفقاً واقعياً على مستوى علاقات القوة والتضامن، وعلاقات الانتماء والإقصاء في حراك بشرى معين.

ولأن العواد - شأنه شأن كثير من المثقفين العرب في تلك المرحلة - يصدر عن منطق التمرکز الفردي، فإن اللغة عنده تبدو وكأنها أداة للحصول على نفوذ أكبر، أو مجال حيوي أوسع، أو مكانة نخبوية أرفع. ومن ثم، فإن قيمتها

تعلو عندما تعبر بها ذات مدركة لخصائص نفسها المميزة والمتفردة التي لا تشبه غيرها. وهذه القيمة تهبط عندما يتداولها من لا يملك هذه الخصائص. وفي سياق نفسي كهذا، كان لابد أن يدخل مفهوم مستمد من المجال الدلالي للعلاقة بالمرأة؛ وأعني بذلك مقولة (الغيرة)، وذلك ليتواءم مع مفهوم (الفارس)؛ أي الذات الفردية المنوط بها قيادة الأمة والحفاظ عليها وإصلاحها. يقول العواد:

«وغيرة الإنسان على شخصيته تدفعه إلى تعهد كل عنصر من عناصرها بالإنماء والحماية والصيانة والتحسين. فمن عني بلغته ووسعها وصانها وحماها وحسنها، فلقد فعل كل هذه الأمور (أتوماتيكياً) بشخصيته نفسها. والأمم كالأفراد في الغيرة على الشخصية، والسعي إلى ترقيتها عن طريق ترقية عناصرها، وفي مقدمتها اللغة»⁽³²⁾.

وهنا يبدو خطاب العواد رازحاً تحت جملة من تجاوز الازدواجيات: فعلى حين أن مقولة (الغيرة) تتصل برابط عميق بتصور الحماية من الدنس والفساد؛ وذلك لكي يبقى موضوع الغيرة والحماية بمثابة كماله الأصلي، وطهارته الفطرية، فإن مقولات (التوسيع، والتحسين، والترقية) تناوش الفعل الإنساني؛ أي تناوش التاريخ ولازمه التغير. ومن ثم، فهذان القطبان المائلان في الرؤية يظلان خطين متوازيين:

قوام الأول منهما، نزعة محافظة، تريد إعادة إنتاج الماضي اللغوي بصفاته الأول، وصوابه المثالي.

وقوام الثاني، نزعة نقدية تجديدية، ترى أن اللغة قد يكون فيها ضيق يلزمه (التوسيع)، أو قبح يلزمه (التحسين)، أو تخلف يلزمه (الترقية).

إننا أمام خطاب يتجاوز فيه التصور الأنثروبولوجي والتصور التاريخي للغة. وفي حين أن التصور الأول يتماس وسردية الهوية الثقافية حول رأسمالها

الرمزي (اللغة)، فإن التصور الثاني يتماس ومقتضيات حركة اللغة مع التاريخ، حيث تواجه الحاجة إلى ملء فجوات معجمية أو دلالية حضارية طارئة، أو تواجه تحولات يفرضها التداخل اللغوي... إلخ. في التصور الأول تبدو اللغة (حامية) أسطورية تحفظ للهوية مقوماتها، وفي التصور الثاني تبدو اللغة (محمية) عارية من الأسطورة. في التصور الأول اللغة (جوهر)، وفي التصور الثاني اللغة (عمل). وبالضبط هذا هو لب خطاب التوتر العميق - إن لم نقل «الشيزوفرانيا الإستمولوجية»⁽³³⁾ - في أغوار الروح والفكر، حول اللغة والهوية، لدى كثير من المثقفين العرب في مطالع العصر الحديث، ومن بينهم العواد.

عند العواد يتجلى خطاب العودة إلى اللغة/ الجوهر، محايثاً لخطاب العودة إلى الهوية/ الجوهر. فهو عندما يتحدث عن الماضي القديم نراه يربط بين نضج اللغة واكتمالها ونضج شخصية الأمة واكتمالها. وهنا تبرز في أسلوب العواد أسماء التفضيل المراتبية التي نجد مثيلاتها في التراث العربي كمقولة (أشرف اللغات) وغيرها. وعلى الرغم من أن العواد قد أقر - كما رأينا في الاقتباس الأول عنه - بأن المركز الحيوي الذي تحتله اللغة في مجال الشخصية لا تتمتع به اللغة العربية وحدها، وإنما هو مركز كل لغة أصيلة لأي إنسان في الوجود، يستوي في ذلك إنسان الغاب وإنسان الحضارة الحديثة - أقول: على الرغم من ذلك فإنه يقول هنا⁽³⁴⁾:

«لما كانت اللغة العربية في أوجها من عصور المملكات، والقرآن، والشعر، والمؤلفات العربية الدسمة، كانت شخصية الأمة العربية من أنصع شخصيات الأمم التي جاورتها والتي نافستها... كانوا يتعالون على الناس بعزة نفوسهم وفروسياتهم وطائلهم واصطناعهم الفضل... وفي عصر المؤلفات كانت الأمة العربية تتفاعل مع أقوى الأمم شخصية، فتنهل من علم اليونان وفلسفتهم، ومن صناعات الهند، ومن سائر الحضارات عند الصين والفرس، فتكيفها وتغريها...».

وهنا نلاحظ أن العواد يتحدث عن مستوى لغوي معين، هو عربية الكتابة لدى الفئات العاملة والمثقفة. «وعلى الرغم من كثرة ما وضع من مؤلفات وإبداع بهذا المستوى في المراحل التي تلت وضع النحو، فإن هذه «المؤلفات الدسمة» لم تأخذ جدارة الاستشهاد بها عند اللغويين والنحاة. أما كلام الناس في الحياة العامة، فقد بدأ يبتعد بدرجات مختلفة عن هذا المستوى، وبخاصة ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، متزامناً ذلك مع «الفترة التي تعرض فيها المجتمع العربي المستخدم للغة العربية إلى تحولات اجتماعية كبيرة»⁽³⁵⁾. والحاصل هو أن واقع اللغة العربية في مستواها الكتابي النموذجي لا يتواءم وتطور المجتمعات العربية، بل لا يتواءم وما آل إليه تاريخ واقع الاستعمال اللغوي. ومعنى ذلك أن العواد يقرأ التاريخ قراءة إيديولوجية. وهذه القراءة الإيديولوجية هي التي جعلته يأخذ بمبدأين لا يجتمعان: مبدأ المساواة بين جميع اللغات، ومبدأ أن هناك لغة أفضل من غيرها. ولعل الجذر العميق لهذا التناقض يعود إلى تأثره بالتناقض الرومانسي. فلقد تحمس المثاليون الرومانسيون لمبدأ المساواة بين اللغات، وأخذوا في الوقت نفسه بفكرة أن «اللغة كائن حي يولد ويتطور ويموت»⁽³⁶⁾، وعزوا هذه الفكرة إلى «الارتباط بين مستوى تطور اللغة وارتقاء العقل الجمعي وتقدم المستوى الحضاري». ثم تعززت الفكرة نفسها بأخذ الداروينيين بها في سياق فكرة النشوء والارتقاء⁽³⁷⁾، وقد وجد أصداء لكل ذلك لدى بعض المثقفين العرب في مطلع القرن العشرين⁽³⁸⁾. وقد يكون ذلك هو مصدر العواد الذي ينص على هذا المبدأ في أحد المواضع، فيشير إلى «سنة النمو والارتقاء؛ لأن اللغة كائن حي»⁽³⁹⁾، ومن ثم يربط - بدوره - بين الصعود الحضاري، والصعود اللغوي، وكذلك بين الانحطاط الاجتماعي والانحطاط اللغوي⁽⁴⁰⁾، مطبقاً ذلك على الحالة العربية:

«فلما تعرضت لغة العرب للانحطاط في بعض العصور بعوامل تاريخية، لم تسلم منها أمة في التاريخ، تعرضت عند ذاك الشخصية العربية

للتدلي. وهكذا دواليك: تنشط اللغة فتنشط الشخصية، وتخل هذه فتخل تلك»⁽⁴¹⁾.

وهنا تبدو الإيديولوجيا - أيضاً - هي التي تتكلم! فبعد أن كانت اللغة عنصراً في شخصية الجماعة، أصبحت هنا هي (الفاعل) الذي تسير في فلكه هذه الشخصية، وكأن هذه الجماعة ليست هي المسؤولة عن انحطاط اللغة. إنها (برينة)، والذنب ذنب (العوامل التاريخية) التي هي كالقدر المحتوم على جميع الأمم! وفي سياق نظرة كهذه، فإن اللغة تأخذ بعداً أسطورياً، حيث إنها هي التي تجر وراءها - في نشاطها وخمولها - شخصية الجماعة. ولكن الدلالة الأعمق هنا أن المقتضيات العلمية لمعرفة الماضي التاريخي تتراجع من أجل تفعيل ذرائعية ذات صلة وثيقة برؤية العواد لإصلاح الحاضر التاريخي، وبرؤيته لجوهرية دوره هو في هذا الإصلاح، بما أنه يحمل هذه الأداة السحرية (سلاح اللغة)⁽⁴²⁾ على حد تعبيره). وفي هذه الرؤية يبدو القياس الضمني في ما يقوله العواد أن مشروع (نهضة الحاضر) مرهون بامتلاك الأمة لـ (القوة) في هويتها الأدبية والأخلاقية والعلمية والتقنية، وكذلك مرهون بانفتاح هذه الأمة على ما لدى الأمم الأخرى من علوم وفلسفة وصناعات. ومن الواضح أن العواد في هذا القياس لا يطرح (التراث)، من منطق الاستعادة والإحياء؛ وذلك لأن التراث الذي يشير إليه ليس كلاً متجانساً، وإنما فيه مراحل القوة ومراحل الانحطاط. إنه تاريخ أمة بشرية، تشبه غيرها من الأمم في الخضوع لعوامل التاريخ. ومن أجل نفي احتمال تأويل مقاصده إلى منطق الاستعادة فإن العواد يطرح نموذجاً ملموساً من الحاضر؛ وهو نموذج (الأمة الإنكليزية) التي تقوم شخصيتها على (اللغة الإنكليزية) و(الفكر الإنكليزي) و(السلوك الإنكليزي العام). ومن ثم يصل العواد إلى صياغة ملحوظاته السابقة كلها في قانون حجاجي عام، هو «هذا القياس يطرد في كل أمة غير الأمة العربية والأمة الإنكليزية»⁽⁴³⁾. وبما أنه قانون عام، فإن الأخذ به في سبيل مشروع النهضة العربية الحديثة، لن يكون من باب

التقليد: فنحن «لن نكون مقلدين أو مقتدين إذا ما عملنا اليوم في هذه السبيل»⁽⁴⁴⁾.

ولأن حجاج العواد قائم على تكريس غايات إيديولوجية، أكثر من قيامه على استبصارات في التحليل المعرفي والعلمي، فإنه ينيط بالمتكف مهمة إنجاز المدخل إلى هذه النهضة: أي تحقيق ما أسماه هو «حمل الرسالة»:

«نصّب كتابنا وشعراؤنا من أنفسهم محامين، وأخذوا على عواتقهم حمل هذه الرسالة ونشر هذه الروح الراقي [هكذا] بين إخوانهم للوصول إلى التفاف عربي مكين يجعل من قوى الفكر المتفرقة قوة واحدة، ومن طاقات الروح المتنافرة طاقة واحدة، ومن شخصيات الأفراد المتباينة شخصية عامة واحدة. إن الشخصية للأمة هي كل شيء في حياتها وقوتها، والشخصية لا تستقيم ما لم تستقم اللغة وتُبدل الجهود في حمايتها من أسباب التخاذل والانحلال»⁽⁴⁵⁾.

وهنا نصل إلى معاناة (الذات المثقفة)، وهي تضع نفسها في قلب قيادة المهمة التاريخية!! لقد شهد العواد هزيمة المدخل السياسي والعسكري، إلى تحقيق الوحدة العربية في حركة الثورة العربية بقيادة الشريف حسين. ومن ثم لم يبق لديه سلاح موثوق به إلا سلاح (الكلمة). الكلمة التي تقول إن هويتها عربية، والناطقين بها عرب. إنها دال الهوية الثقافية، أما (مدلولاتها) (الفكر والروح وشخصيات الأفراد) فإن وحدة (الدال) وقوته كفيلتان بوحدها وقوتها. لقد كان إيمان العواد بقوة اللغة عميقاً، حتى لتشارف عنده أن تكون سحراً، وأن يكون هو «الساحر العظيم»!!⁽⁴⁶⁾. ولكن كشأن السحرة المتنافسين لا يحتل القمة أحد منهم إلا إذا انتصر على منافسيه، واستحوذ لذاته على أسرار «الألفاظ الذهبية»! لقد كان دفاع العواد عن ألفاظه وتعبيره حاداً قوياً، وكان هجومه على لغة غيره من المثقفين أشد حدة وقوة. وهكذا كان يجسد قانون (الغيرة). وفي الرؤية الإيديولوجية تأخذ الغيرة مساراً معيارياً تراتبياً، تعطى فيه درجة

الأفضلية للأقرب فالأقرب. ولذلك، وعلى الرغم من حماسة العواد للغة العربية، وحماسه للقومية العربية والوحدة العربية، الأمر الذي يجعله يدخل في زمن الطوبى، فيحلم بأن يأتي الزمن الذي تسود فيه العربية العالم بعد أن تكون قد «قضت على صولة اللغتين الإنكليزية والفرنسية في العالم»⁽⁴⁷⁾، أقول: على الرغم من ذلك؛ فإنه يبدي أشد الحماسة لما يسميه بـ «لغتنا العامية الحجازية»⁽⁴⁸⁾، ويرجو لها أن تكون «هي زعيمة هاته اللهجات [العربية]، كما كانت لهجة قريش في الماضي زعيمة لهجات العرب قاطبة... ومن يدري لعلها تكون بعد تعديل بسيط لهجة الكتابة العربية، كما حدث في لغات أوروبا الحاضرة»⁽⁴⁹⁾.

وعلى أية حال، فإن كثيراً من التناقضات التي نجدها في مسار آراء العواد، كان لها ما يبررها على صعيد وضعيته الذاتية والموضوعية. لقد عايش العواد مظاهر (الترك) العثماني للحجاز، وكان لذلك أثره في حملته لاستبعاد الألفاظ التركية مثل (قائمقام) و(بك) و(باشا)... إلخ، من الاستعمال اللغوي. ولكنه في الوقت نفسه، كان يدعو إلى ضرورة تعلم اللغات الأجنبية⁽⁵⁰⁾، ويبدي مسامحة واضحة لنفسه ولغيره في استعمال معربات إنجليزية وفرنسية، لأننا بهاتين اللغتين نستفيد - كما يقول - «حضارة، وعلومًا، وسعة أفق...»⁽⁵¹⁾.

فمثل هذه المواقف وغيرها إنما تشير إلى أن العواد كان يريد استنهاض دافعية الانتماء إلى فكرة (الإصلاح والنهضة) والإيمان بها في حد ذاتها. وكان في سبيل هذه الغاية يجرب مداخل متعددة، فكانت هذه المداخل تتقاطع أحياناً، وقد تتناقض أحياناً أخرى. ولكنه في كل ذلك كان بين قطبين يتجاذبان: لغة لا يمكن أن تكون شأنًا فردياً، وذات لا تريد أن تكون رقمًا جمعيًا. ولقد كان هذا الازدواج واحدًا من جملة الازدواجات التي كان لابد أن تحاith مقاربة العواد للإصلاح والنهضة؛ وذلك لأنها مقاربة إيديولوجية بالأساس والتوجه. وفي الحقيقة، فإن العواد في ذلك يندرج ضمن أطراف أخرى في الثقافة العربية خلال مسارات القرن الماضي (العشرين الميلادي)، حيث كان «المضمون الإيديولوجي

يطغى دائماً على آليات الفكر العلمي في تبني الرؤى وتفسير الواقع وقضاياها»⁽⁵²⁾. ولقد شخص «عبدالله الفيقي» حالة أحد هذه الأطياف، وهو طيف نقاد الأدب في مطالع القرن المشار إليه، وأحسب أن كثيراً مما قاله ينطبق على حالة العواد، حيث يقول: «كان النص النقدي العربي منذ مطالع القرن العشرين يقع كثيراً بين الازدواج والتلفيق؛ لأنه في الوقت الذي يحب أن يقيس تراث العرب بمقياس آخر لأمة أخرى، فيعييه ذلك، يأخذ في التذبذب بين حالتين تمثلان انفصاماً فكرياً: حالة التراث، وحالة المقياس. وذلك إما لأنه لا يرضى غريزياً أن يعترف على تراث آبائه بالنقص، فإذا به يرفع النموذج التراثي تارة ليخفضه أخرى، ليس عن وعي نقدي بما له وما عليه، ولكن عن فقدان الشجاعة، أمام نفسه. أو لأنه - بغياب الحرية الفكرية - لا يملك الشجاعة أمام القارئ. فهو يكتب متوتراً بين تيارات نفسية واجتماعية وثقافية، لا تدعه يقمّ منهجه، أو حتى يرى ما يفعل. وهذا ما جعل الناقد يقف أحياناً الموقف ونقيضه في آن؟»⁽⁵³⁾.

الدواشي والتعليقات

- (1) إدوارد سعيد: صور المثقف. ترجمة غسان غصن، مراجعة منى أنيس (دار النهار، بيروت، 1996)، ص 7.
- (2) نشر الجزء الأول عن صحيفة (أم القرى) عام 1394هـ / 1974م (مطبوعات جامعة الرياض)، ونشر الجزء الثاني عن صحيفة (صوت الحجاز) عام 1426هـ / 2005م (نشر دار المفردات - الرياض).
- (3) حسين بافقيه: تأثير الواقع الاجتماعي في النقد الأدبي في المملكة العربية السعودية: 1964- 1343- 1384 / 1924م. (رسالة ماجستير، تفضل مؤلفها مشكوراً بإهدائي نسخة منها).
- (4) محمد لبيب البتونني: الرحلة الحجازية. (نُشر عام 1910م، ثم نشرته مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1995م)، ص 13.
- (5) محمد عبد الباقي الهرماسي: «المثقف والبحث عن النموذج» في كتاب: الثقافة والمثقف في الوطن العربي. (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2002م)، ص 43.
- (6) يمثل الكواكبي حالة خاصة في كتابه (أم القرى) - انظر: حسين بافقيه، سبق ذكره، ص 19. وكذلك انظر ما يقوله المازني في كتابه: رحلة إلى الحجاز. (مطبعة فؤاد، القاهرة، 1930م)، ص 8.
- (7) كان كتاب (وحي الصحراء) تطبيقاً عملياً للسعي نحو «تعريف المثقفين العرب خارج البلاد بالحركة الأدبية في الحجاز» - انظر: حسين بافقيه، سبق ذكره، ص 67، انظر ما يورده منصور الحازمي لحسين سرحان بهذا الخصوص: ص 473، ولقد استمرت الشكوى من جهل «كتاب العربية بهذا النتاج الطيب الحسن» - بعبارة محمد عمر عرب - إلى ما بعد منتصف الأربعينيات - انظر: حسين بافقيه: سبق ذكره، ص 121.
- (8) حسين بافقيه: سبق ذكره، ص 68.
- (9) بخصوص الوضع اللغوي/ الاجتماعي للحجاز لم نُشر هنا إلى مصادر تعود إلى فترات سابقة لسني تكوين العواد؛ ومن ذلك مثلاً ما يورده شارل ديديه، الذي قام برحلة إلى الحجاز سنة 1854م، وسجل أحداثها في كتابه (رحلة إلى الحجاز)، - ترجمة محمد خير البقاعي، (الرياض، دار الفیصل الثقافية، 2001م- ص 172)، «وليس تنوع اللغات بأقل إثارة: عرب المدن والصحراء، تجار مسقط والبصرة، أتراك، سوريون، يونانيون، مصريون، بربر... وكلٌ من أولئك يلبس زيه الوطني، وكلٌ يتكلم بلهجته الخاصة».

- (10) محمد ليبب البتوني، سبق ذكره، ص 122-125.
- (11) السابق، 134.
- (12) يورد منصور الحازمي - في تلخيصه لمقالة لأحمد عطار (كيف نحفظ بعروبتنا) (كتبت في صوت الحجاز عام 1940م) - ما يشير إلى هذا الجدل حول الهوية الثقافية: «يردّ على «أحمد علي» الذي نشر مقالاً ينتقد فيه الفلالي عن فكرة العروبة، ويستشهد العطار بالعقاد... الذي لا يرى تضاداً بين الوطنية والعقيدة. ويقول العطار: إن الفلالي... لم يتعصب ضد المهاجرين إلى مكة والمدينة، ولكنه يدعوهم إلى الاندماج والشعور بالوطنية، ونبذ تقاليدهم ولغاتهم الأصلية... وهو يثني على المحاضر ويتفق معه على ضرورة التعريب بين المهاجرين إلى مكة والمدينة، لأنه لا ينبغي أن توجد هذه المناظر المضحكة في مجتمع واحد، بل ينبغي أن يكون المقيم في هذه البلاد عربياً، وأن ينتمي إلى البيئة التي يعيش فيها» - انظر: الحازمي، ص 583-584.
- (13) انظر: محمد خير البقاعي: من رحلات الفرنسيين إلى الجزيرة العربية (مؤسسة التراث -الرياض- 2004م)، ص 62.
- (14) السابق، ص 101.
- (15) انظر: منصور الحازمي، سبق ذكره، ص 113، ص 489.
- (16) السابق، ص 483.
- (17) السابق، ص 70.
- (18) انظر: حسين بافقيه، سبق ذكره، ص 83.
- (19) السابق، ص 115 - وأعتقد على ضوء مثل هذه المعطيات أن مقولة حسين بافقيه: «إن التاريخ يلقي في الحجاز أمام الجغرافيا»، ص 28، تحتاج إلى إعادة نظر معرفية محصنة، خصوصاً أنه سيعود في الصفحة التالية فيحدث عن أن «الانا الحجازية هيأ لها الاتصال بالمكان اتصالاً بالتاريخ»!
- (20) السابق، ص 395.
- (21) السابق، ص 417-419.
- (22) عبدالمحسن القحطاني: شعراء جيل. (النادي الأدبي الثقافي، جدة، 2006م)، ص 77-79.
- (23) انظر: حسين بافقيه، سبق ذكره، ص 20.
- (24) يقدم حسين بافقيه (سبق ذكره، ص 75-80) عرضاً تحليلياً لمقالة بالغة الأهمية، كتبها «أمين ابن عقيل» في مجموعة كتاب (وحي الصحراء)، 1936م، تحت عنوان: «الحجاز والإلام يدعو»

للجامعة الإسلامية؟ أم الوحدة العربية؟ أم الرابطة الوطنية؟ وتنبع أهمية المقالة من سياقها التاريخي من جهة، وسياق تطور مسألة (الهوية) عند المثقف الحجازي من جهة أخرى.

(25) انظر: محمد الشامخ: النثر الأدبي في المملكة العربية السعودية: 1900-1945، (أسهمت داره الملك عبدالعزيز في طبعه، الرياض، 1975م) ص 72.

(26) ابن منظور: لسان العرب (خطر).

(27) انظر: حسين بافقيه، سبق ذكره، ص 107.

(28) من الشائئ أن نلاحظ ما يرد في لسان العرب لابن منظور في (صرح) «صرح الشيء»، وصرحه، وأصرحه، إذا بيّنه وأظهره.

(29) العواد: الأعمال الكاملة، خواطر مصرحة، ج 2، ص 245.

(30) محمد أسليم: اللغة والجماعة في المغرب العربي. موقع محمد أسليم على الشبكة العنكبوتية الدولية.

(31) السابق.

(32) العواد: «اللغة كعنصر من عناصر الشخصية»، سبق ذكره، ص 245-246.

(33) هذا المصطلح أطلقه «دأريوش شايجان» في كتابه (أوهام الهوية: لندن، دار الساقى، 1993 ص 88) للدلالة على حالة التمزق أو التذبذب بين نمطين للهوية: «هوية نموذجية متعالية ومتسامية، بل مقدسة في الذهن، والآخر: هوية عملية، بل مدسدة في الذهن رغم الممارسة». وأنا هنا أنقل عن: تركي الحمد: «هوية بلا هوية: نحن والعولة» في كتاب: العولة والهوية الثقافية. (الجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات/7، القاهرة)، ص 28.

(34) العواد، الأعمال الكاملة: خواطر مصرحة، ج 2، ص 246.

(35) د. فالح العجمي: أسس اللغة العربية الفصحى. (الرياض - 1422هـ)، ص 25.

(36) انظر: عز العرب لحكيم بناني: الظاهراتية وفلسفة اللغة. (أفريقيا الشرق - 2003)، ص 32.

(37) السابق، ص 32.

(38) انظر: مجدي عبدالحافظ: «فلسفة التطور ودراسات عربية تطبيقية على اللغة»، في مجلة: قضايا فكرية (مايو 1997)، ص 55-62.

(39) العواد: «اللغة العصرية» في: خواطر مصرحة، ص 77.

(40) يقول العواد: «إن أرقى الأمم هي أرقاها تفكيراً وأدباً، وأحطها هي أحطها فكراً وأدباً، فلا ترح من الزنجي والبربري وساكن الإسكيمو وما إلى هؤلاء من الهمجيين والمتوحشين أن يكون مفكراً أو أدبياً راقياً؛ لأنه منحط في نفسه، ومرجع هذا الانحطاط تأخر محيطه،

وتربيته وأحوال معيشته وصغر أماله، ونضوب أمانيه، وانحلال أخلاقه، وانحداره إلى همج متغور في همجية النفس والعقل لا يسمح له بالصعود....».

(41) العواد: اللغة كعنصر من عناصر الشخصية، سبق ذكره، ص 246.

(42) انظر تعبيره هذا في مقالة بعنوان: (مناقشة)، في الأعمال الكاملة، المجلد الأول: تأملات في الأدب والحياة، ص 440.

(43) العواد: اللغة كعنصر من عناصر الشخصية، سبق ذكره، ص 247.

(44) السابق، ص 247.

(45) السابق ص 247.

(46) هذا عنوان إحدى قصائد العواد، وفيها يسمى نفسه بهذا التعبير.

(47) العواد، الأعمال الكاملة، المجلد الأول، خواطر مصرحة، ج 2، ص 241، وأعتقد أن العواد قرأ كتابات «شيلي شميل» (ت 1917)، التي عرض فيها لفلسفة التطور، وتنبأ بأن المستقبل يحمل في طياته توحيد اللغات وتوحد الأمم، وأنه ليس ثمة في الحاضر إلا ثلاث لغات قادرة على البقاء، وهي التي ستتنازع بينها في المستقبل، وهي: الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية. [انظر: مجدي عبد الحافظ: «فلسفة التطور ودراسات عربية تطبيقية على اللغة» في مجلة: قضايا فكرية (مايو 1997)]. ومن ثم أراد العواد تقويض هذا التصور بتقديم نبوءة بديلة. والمسألة تحتاج إلى دراسة نصية تحليلية مقارنة.

(48) في مقالة العواد تلك تأثر واضح بالفكرة الحجازية، كما بثها أستاذه «محمد سرور الصبان». انظر تحليل ذلك في: حسين بافقيه، سبق ذكره، ص 39.

(49) العواد: «عامية الحجاز ووثوق صلتها بالفصحى» في: تأملات في الأدب والحياة. (الأعمال الكاملة)، ص 323-324.

(50) العواد: «حاجتنا إلى اللغات الأجنبية»، في خواطر مصرحة. ص 69-70.

(51) السابق، ص 69، ونلاحظ هنا أن كثيراً من المثقفين العرب كانوا في مطلع القرن العشرين يرون في بريطانيا (المنقذ) من الكابوس العثماني، وأنها «أداة لنهضة العرب من العثرات». - انظر: خيرى منصور: الاستشراق والوعي السالب. (مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005)، ص 207، وما بعدها.

(52) أحمد مجدي حجازي: «العولة وآليات التهميش في الثقافة العربية» في كتاب: العولة والهوية الثقافية. (المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات/7، القاهرة، ب. ت)، ص 160.

(53) عبدالله الفيافي: «طلائع النص النقدي في القرن العشرين»، في مجلة (علامات) - النادي الأدبي الثقافي، جدة، ربيع الآخر 1423هـ (يونيو 2002م)، ص 950.